

GUILLERMO DE OCKHAM Y EL ORIGEN DE LA CONCEPCIÓN NOMINALISTA DE LOS DERECHOS SUBJETIVOS

CARLOS A. CASANOVA

Centro de Estudios Tomistas, Universidad Santo Tomás, Chile

RESUMEN

Este artículo, a partir de la controversia entre Michel Villey y Michel Bastit, por una parte, y Brian Tierney, por otra, intenta dilucidar si la obra político-jurídica de Guillermo de Ockham introdujo o no un cambio revolucionario en la concepción del Derecho. Concluye que sí dio lugar a cambios profundos y que, a causa de ellos, si bien no puede decirse que el franciscano haya introducido la noción de derecho subjetivo, sí puede decirse que es el fundador de la concepción nominalista de la noción de derecho subjetivo.

Palabras clave: Guillermo de Ockham, Michel Villey, Brian Tierney, nominalismo, derecho subjetivo.

ABSTRACT

This paper tries to determine whether William Ockham's politico-juridical works introduced a revolutionary change in the conception of Law and right. It departs from a consideration of the debate between Michel Villey and Michel Bastit, on the one hand, and Brian Tierney, on the other. It comes to the conclusion that the Franciscan's works did bring deep changes. Because of such changes, although Ockham did not introduce the notion of subjective right, one could say that Ockham is the founder of the nominalist notion of subjective right.

Keywords: William Ockham, Michel Villey, Brian Tierney, nominalism, subjective right

Hasta hace unas décadas, Michel Villey y Michel Bastit habían establecido las tesis según las cuales Guillermo de Ockham, por haber sostenido una teología y una metafísica nominalistas, había también sostenido una doctrina moral y jurídica voluntarista; y, además, había preparado una revolución en la filosofía y la práctica jurídicas al acuñar la noción de “derecho” en sentido subjetivo y elaborar por primera vez una concepción sistemática de la disciplina articulada en torno a esa noción. Pero, estas tesis han sido duramente cuestionadas. En el plano de la historia del Derecho ha sido Brian Tierney, me parece, quien ha liderado la demolición de las mismas. En el plano de la filosofía moral ha habido una pléyade de autores, sobre todo en el mundo anglosajón, que las han puesto en duda. Entre ellos se cuentan, por ejemplo, Lucan Freppert, David Clark, Marilyn McCord Adams y Kevin McDonnell.

De esta disputa a mí me interesa estudiar dos puntos muy concretos: si puede decirse que la teología moral de Guillermo de Ockham es voluntarista, y si puede sostenerse que la filosofía y la teología jurídicas de Ockham constituyeron el inicio de la tradición nominalista de los derechos subjetivos. Me parece que no puede ya haber duda de que el sentido subjetivo de la palabra *ius* existía antes de Ockham. En ese punto la disputa me parece zanjada. Pero no en el otro punto: si el uso que hace Ockham de esa noción puede constituir el inicio de la tradición nominalista. Para plantear los problemas voy a usar la defensa que ha hecho Brian Tierney de Guillermo de Ockham (pues Tierney encuentra que la clasificación de Ockham como voluntarista moral o nominalista jurídico encierra una crítica). Me parece que dicha defensa puede resumirse en tres aristas principales:

- 1) En primer lugar, según Tierney, Ockham no sería un voluntarista. Pero esta arista la he tratado largamente en otro artículo¹.
- 2) En segundo lugar, según Tierney, la obra de Ockham no supuso una revolución semántica (como sostiene Villey²), ni una “revolución copernicana” (como sostiene Bastit). “Ockham estuvo a la caza de los textos de los que tenía necesidad para sus propios propósitos, e hizo de ellos un uso creador.

1 Carlos A. Casanova, “¿Es voluntarista la ética de Guillermo de Ockham?”, aceptado para publicación en *Acta Philosophica*.

2 Cfr. Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2001), 28-30. Usaré también la edición italiana: *L'idea dei diritti naturali* (Società editrice il Mulino, 2002).

Después de haber readquirido o reinventado algunas de las antiguas concepciones canonistas del *ius naturale*, Ockham procedió a aplicarlas a los problemas de su tiempo. En el curso de tal proceso, adquirieron ellas algunos significados nuevos y se revelaron preñadas de nuevas implicaciones. Los viejos textos adquirieron un nuevo significado también porque Ockham se dirigía a un público bien diverso del público de los decretistas: o sea, no a un restringido círculo de profesionales del Derecho canónico, sino al entero mundo intelectual del occidente cristiano. El lenguaje de los derechos se siguió usando en las obras de los juristas tardomedievales, pero, después de Ockham, pobló en medida siempre creciente los espacios de la filosofía y de la teoría políticas³. Entonces, según Tierney, Ockham no introdujo una revolución semántica, pero sí supuso un desarrollo significativo del pensamiento y del lenguaje. Entre los ejemplos que da, tenemos: “construye una teoría coherente de la propiedad que recuerda bastante aquella de Pufendorf, en torno a algunos textos dispersos del *Decreto*”; une los derechos naturales de los súbditos al ideal de la libertad evangélica; resalta una oscura “doctrina del derecho canónico sobre las personas jurídicas y la convierte en un principio importante del pensamiento político”⁴.

3) En tercer lugar, según Tierney, el nominalismo y voluntarismo metafísicos y teológicos de Ockham no tuvieron influencia alguna en su doctrina política y jurídica. Sostiene especialmente contra Villey que las tesis de Ockham en materia de derechos son independientes de sus tesis teológicas; que las sutiles especulaciones de los filósofos y los teólogos sobre las relaciones entre el intelecto y la voluntad rara vez se transfieren a las reflexiones más terrenas del Derecho y la política⁵.

Es innegable la importancia de la contribución de Brian Tierney a la investigación sobre el origen de la noción de derecho subjetivo. Hoy resulta bastante claro que canonistas y teólogos anteriores a Ockham hacían frecuente uso de ella, desde el siglo XII⁶. Sin embargo, en su reacción contra las tesis de Villey, Tierney parece haber ido demasiado lejos. Tan lejos, que ella constituye por sí misma la formulación de un problema historiográfico y teórico que merece ser abordado. En efecto, ¿será posible que la principal novedad introducida por el escolástico resida simplemente en haber “arreglado todas estas aserciones

3 Tierney, *The Idea of Natural Rights*, 202 (*L'idea dei diritti naturali*, 291).

4 Es decir, que las personas morales son una ficción. Tierney, *The Idea of Natural Rights*, 203 (*L'idea dei diritti naturali*, 291-292).

5 Cfr. Tierney, *The Idea of Natural Rights*, 28-30, 31-32, 52-53, 200 (*L'idea dei diritti naturali*, 50-53, 53-55, 84-85, 288).

6 Cfr. Tierney, *The Idea of Natural Rights*, capítulo 2, 57 y ss.

convencionales en una estructura discursiva sobre los derechos naturales, los derechos garantizados al género humano por ‘Dios y la naturaleza’”, en el *Breviloquium*, como afirma Tierney⁷? ¿O será verdad que en la obra de Ockham se decubre una concepción del Derecho profundamente distinta a la clásica o romana (que no es el caso en la obra de los canonistas anteriores ni en la de santo Tomás), y una concepción vinculada a la noción nominalista de bien⁸?

Para emprender la investigación exigida por las anteriores preguntas, es preciso tener en mente que los derechos en sentido subjetivo se pueden entender de una manera compatible con la filosofía clásica o de una manera incompatible⁹. Si se ven, por ejemplo, como una potestad que existe en el contexto de la justicia distributiva¹⁰, o si se ven como el actual o potencial lado activo de una relación jurídica que también presupone la justicia distributiva¹¹, o si se ven como lo que permite la ley¹², el uso de la palabra “derecho” no implica la adopción de una filosofía nominalista.

Pero, si se usa una noción de “derecho” en sentido subjetivo como un poder previo a la existencia de la comunidad y, por tanto, independiente de la justicia distributiva y del surgimiento de la autoridad por medio de un pacto; o si se entiende que el juez no puede proteger otro derecho [subjetivo] que el que se deriva de las normas positivas, del “Derecho [objetivo] humano”, entonces probablemente nos encontremos ante un uso nominalista de la noción de derecho subjetivo. —Aun en el primero de estos dos usos habría que moverse con cautela,

7 Tierney, *The Idea of Natural Rights*, 193.

8 Me parece que puedo aquí señalar una curiosidad: Tierney sostiene que no hay conexión entre el nominalismo y el conciliarismo, como se desprende del caso de Wyclif y ha mostrado Charles Zuckerman, “The Relationship of Theories of Universals to Theories of Church Government: A Critique of Previous Views”, *Journal of the History of Ideas* 35 (1973): 579-590. Pero, cuando uno revisa a Zuckermann, se encuentra con que éste sostiene que no hay conexión entre el nominalismo y el conciliarismo, como lo ha mostrado Tierney (cf. Zuckerman, “The Relationship of Theories of Universals to Theories of Church Government,” 585). En todo caso, parece claro que Wyclif no era un nominalista (cf. Alessandro Conti, “Wyclif”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, acceso: 3 de febrero de 2016, <http://plato.stanford.edu/entries/wyclif/#2.3>), pero la obra que critica Zuckerman en su artículo [Michael Wilk, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964)] es extremadamente superficial: Zuckerman no escogió al rival más poderoso para proponer dialécticamente su propia tesis.

9 Pienso que Alejandro Guzmán Brito intuyó este punto en su libro *El derecho como facultad en la neoescolástica española del siglo XVI* (Madrid: Iustel, 2009), 87-89, pero no lo desarrolló.

10 Como es el caso de las expresiones *persona sui iuris*, *persona alieni iuris* en el Derecho Romano.

11 Como es el caso en muchos ejemplos de canonistas que cita Tierney, y como es el caso también en la obra de Francisco de Vitoria.

12 “Estoy en mi derecho de hacer tal cosa, pues la ley no lo prohíbe”, por ejemplo, como se entiende en la obra de muchos canonistas y también de Vitoria. En este último sentido, la verdad es que el contexto es el que permitirá decidir si se trata de un uso de una noción nominalista o no. Pues en ambos contextos se podría llamar “derecho” a lo que la ley permite.

pues es sutil la diferencia que divide a quienes sostienen, por un lado, que a causa del destino universal de los bienes existe un cierto título a ellos en caso de necesidad extrema, de quienes, por otro lado, sostienen eso mismo, pero separan netamente ese título de los derechos que debe proteger el juez¹³. Éste es quizá el punto central que debo aclarar en este artículo.

De los dos rasgos señalados el que más claramente nos situaría ante una doctrina revolucionaria, ante el nuevo nominalismo jurídico, sería la doctrina según la cual el juez, como autoridad establecida por un convenio humano, por el consentimiento de los gobernados (o por guerra justa), sólo puede declarar el Derecho humano. En otras palabras: la doctrina según la cual los únicos derechos que se pueden vindicar en el foro son los derechos derivados del Derecho humano, y no los derivados del Derecho natural o divino.

Por supuesto que, si de nuestra investigación resultara que existe una considerable diferencia entre la filosofía jurídica de Ockham y la clásica, todavía no quedaría probado que éste haya sido el fundador de la tradición nominalista. Hay muchos autores entre santo Tomás y Ockham. Pero, no he podido encontrar el punto específico que aquí vamos a investigar en ningún otro autor. Me parece, por ejemplo, que Paolo Grossi se equivoca cuando ve la teoría nominalista en otros franciscanos, como P. Olivi¹⁴.

13 Cuando no se realiza esta separación, cuando se enseña que de la necesidad extrema puede surgir un título de auténtica propiedad que, por ejemplo, torna el hurto famélico en una acción legítima y digna de protección por parte del juez, en el fondo lo que se está haciendo, desde el punto de vista de la teoría aristotélica de la justicia distributiva, es declarar que todo hombre, por su dignidad esencial tiene derecho a recibir el mínimo de bienes necesarios para subsistir, siempre que estén disponibles.

14 En efecto, por ejemplo, su lectura de Olivi: Paolo Grossi, "Usus facti", en: *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali* (Milán: Giuffrè Editore, 1992), 123-189; 135-136, 152, 156; me parece que no repara en que este franciscano habla en su obra "Quaestio 'Quid ponat ius vel dominium' (ou encore 'De signis voluntariis') sobre todo de la causa última (Pedro Juan Olivi, "Quaestio Quid ponat ius vel dominium", Ferdinand Delorme (ed.). *Antonianum* 20 (1945): 309-330). Y el modo como concibe a la causa última es fundamentalmente correcto, pues la Voluntad divina se concibe como precedida por la Sabiduría y, en consecuencia, sujeta por la naturaleza de las cosas que ella misma ha creado (cf. 321, líneas 25-28). Además, Grossi no presta suficiente atención a que los escolásticos que reflexionan sobre la propiedad, que no lo hacen en un plano estrictamente jurídico, sino teológico, incorporan en sus reflexiones la enseñanza de Jesucristo: "bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los cielos"; o "más difícil le es a un rico entrar en el reino de los cielos que a un camello pasar por el ojo de una aguja", etc. Por eso se halla en la obra de los escolásticos al menos dos planos que no pueden confundirse, y que Grossi no distingue: el plano jurídico y el que corresponde al desprendimiento espiritual. La falta de distinción torna este interesante estudio de Grossi, "Usus facti", en una obra en que no puede descansar confiado el intérprete. Hay pasajes de la obra de Grossi en los que pone de cabeza la doctrina de los franciscanos, y, donde ellos hablan de la libertad que da la pobreza, Grossi habla de la propiedad como libertad (cf., por ejemplo, 157-160). Por lo mismo, Grossi encuentra "revolucionario" y alejado de la concepción tomista unitaria del cosmos el que se subraye tanto el papel de la voluntad en la posesión de riquezas. Pero, también en la obra de santo Tomás se pide al cristiano que renuncie en su espíritu a la propiedad, se le llama a que sea pobre,

Para dilucidar si es Tierney o es Villey quien tiene razón, daremos los siguientes pasos. En primer lugar, revisaremos la exposición que hace Villey de la concepción ockhamista del surgimiento del Derecho positivo y de las *potestates appropriandi, instituendi rectores et condendi leges*. Después, estableceremos los rasgos más resaltantes de las doctrinas de Ockham en relación con los puntos disputados, mediante una revisión directa de las fuentes primarias, en contrapunto con las interpretaciones de Brian Tierney. Esperamos que de aquí emerja un juicio más o menos claro sobre los puntos discutidos. Concluiremos con una breve reflexión sobre la continuidad entre la obra teórica de Guillermo de Ockham y su obra política.

1. LA EXPOSICIÓN DE VILLEY¹⁵

Michel Villey¹⁶ había atribuido a Guillermo de Ockham, y en particular al *Opus Nonaginta Dierum* y el libro III del *Breviloquium*, las siguientes doctrinas:

—Dios se encuentra en la cúspide de una jerarquía de poder. Él tiene la “*potestas absoluta*” y es la fuente de todo el orden jurídico. Es un individuo y tiene un poder que es real, un “derecho subjetivo”. El orden jurídico es divino-

pero no siempre renunciando a la propiedad jurídica, sino a veces por medio de una actitud de desprendimiento, por un acto de su voluntad. Es rico en el sentido en que lo dice Jesucristo no siempre el que jurídicamente tiene posesiones, sino el que con su voluntad se apeg a ellas (cf., por ejemplo, lo que dice santo Tomás de Aquino sobre la pobreza habitual en *Contra Impugnantes*, II, cap. 5: “Item. Marc. X, 23, super illud, *quam difficile qui pecunias habent* etc., Glossa: *aliud est pecuniam habere, aliud amare. Multi habent et non amant, multi non habent et amant, item alii habent et amant, alii vero nec habere nec amare se gaudent: qui tutiores sunt, qui cum apostolo dicere possunt: mihi mundus crucifixus est, et ego mundo*. Ergo actualis paupertas et habitualis simul praeferenda est habituali paupertati. Item. Luc. XIV, 33: *nisi quis renuntiaverit omnibus quae possidet*, Glossa: *hoc distat inter renuntiare omnibus et relinquere omnia: quia renuntiare convenit omnibus, qui ita licite utuntur mundanis quae possident, ut tamen mente tendant ad aeterna: relinquere est tantummodo perfectorum, qui omnia temporalia postponunt, et solis aeternis inhiant*. Ergo relinquere, quod pertinet ad actualem paupertatem, est evangelicae perfectionis; sed renuntiare, quod pertinet ad habituale, secundum Glossam praedictam, est de necessitate salutis”). Entonces, en toda esta literatura escolástica, también en la tomista, se ve en la pobreza una libertad de la que carece el rico. No estoy seguro, pero me da la impresión de que la confusión de estos planos, que lleva a pensar que los jueces sólo deben aplicar el Derecho positivo, se da solamente en la obra de Guillermo de Ockham, y no antes de él, *pace Grossi*. Sobre esta confusión ockhamista trataré largamente en el texto.

¹⁵ Tomo este resumen de mi artículo “Nominalismo jurídico, escolástica española y tradición republicana”, *Dikaio syne* 15, 8 (2005): 63, un tanto modificado.

¹⁶ Sigo, sobre todo: Michel Villey, “Droit Subjectif I”, en: *Seize Essais*, 140-178 (París: Dalloz, 1969), 174-176. Se encuentra en castellano bajo el título “La génesis del derecho subjetivo en Guillermo de Occam”, en Michel Villey, *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo* (Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1976): 149-190.

positivo y se halla en la Escritura, no en la naturaleza. A veces, sin embargo, Ockham llama “Derecho natural” a este Derecho divino.

—Los hombres reciben de Dios ciertas *potestates*, que podemos descubrir en la Escritura. La primera de ellas, la *potestas appropriandi* es una consecuencia del pecado (al principio todo era común) y del mandamiento de cultivar el Edén (*Génesis* 2, 15) y, por ello, un cierto modo de “Derecho natural”. Mas la apropiación privada necesitaba un complemento y, por esa razón, Dios dio al hombre también la potestad de establecer gobernantes (*potestas instituendi rectores*) por medio de la elección o de un contrato social. Los jefes elegidos determinarían los límites de las propiedades para que pudieran existir juntas.

—Un resultado del pacto es que el soberano temporal recibe, por delegación del pueblo, el poder legislativo: *potestas condendi leges et iura humana*. Establecer los límites de la propiedad, eso es legislar. Y a esta potestad se une la de jurisdicción, que debe velar por el respeto a los límites establecidos legalmente. Aquí nace el positivismo humano, *como consecuencia de que se niega que haya un orden natural*. Las leyes que establece el soberano también otorgan poderes a los individuos. El *dominio*, el usufructo, el *ius utendi* y estos “derechos subjetivos en sentido estricto”, siempre que se trate de las facultades otorgadas por la ley humana, implican la *potestas vindicandi*. El Papa Juan XXII, por tanto, cuando dice que el Derecho de los hombres no puede privar a los franciscanos de la propiedad o de otros derechos subjetivos, se equivoca: todos los derechos que pueden ser vindicados ante un juez tienen su origen en la legislación humana y por ella pueden ser suprimidos igual que pueden ser otorgados¹⁷.

No es difícil descubrir en este esquema una prefiguración de las *teorías* de autores adscritos a la tradición anglosajona posterior. Pero es dudoso que dicho esquema responda realmente al pensamiento de Ockham. Hay muchas imprecisiones en la presentación que hace Villey de las doctrinas ockhamistas. En primer lugar, Ockham enseña que Dios tiene una “potestas absoluta”, pero también dice que tiene una “potestas ordinata”. En segundo lugar, Ockham sostiene que todos los hombres, en el presente orden del universo¹⁸, deben seguir el dictamen de su razón. Los principios de la moral se pueden conocer, por tanto,

17 Villey, “Droit Subjectif I,” 168-169 y 175-176.

18 Esto no es necesario, podría cambiar: cf. Guillermo de Ockham, *Quaestiones variae*, q. 7, a. 3, en *Opera Theologica*, vol. VIII, edited by G. Etzkorn, F. Kelley. (New York: St. Bonaventure University, 1985). Lucan Freppert, *Basis of Morality According to William Ockham* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1988), 64. La doctrina se repite en *Quaestiones variae*, q. 7, a. 4, 440-442.

sin conocer la Escritura¹⁹. En tercer lugar, Villey no distingue suficientemente entre la apropiación particular y el dominio en sentido estricto. Etcétera. Sin embargo, es verdad que, según Ockham, los principios morales son resultado de una decisión soberana de la Voluntad de Dios y que podrían cambiar radicalmente si así lo dispusiera esa misma Voluntad, según su *potestas absoluta*²⁰. Además, también es verdad que, según Ockham, el dominio de Derecho divino originario lo conocemos por la Escritura, como veremos.

El fondo de la exposición de Villey, entonces, no está muy descaminado, aunque la presentación esté llena de imprecisiones que casi la invalidan. Es por esta razón que sus discípulos, y muy en particular Michel Bastit, han refinado las intuiciones originales y las han formulado de manera mucho más precisa y acertada. Así, por ejemplo, en una reciente conferencia dada en la Universidad Bernardo O'Higgins, en Santiago de Chile (el 25 de agosto de 2016), Bastit ha dicho: "Por cierto, los juristas romanos hablaron, por ejemplo, de los 'sui juris', y las comunidades medievales reivindican sus 'jura', pero estos jura no son jamás primitivos, son el resultado de reparticiones. Son derechos porque han sido justamente atribuidos, y no son poderes primitivos. Como dice Santo Tomás 'jus est id quod justum est'." De esta manera, Bastit ha progresado mucho en el camino de aclarar el exacto punto en el que reside la novedad de la doctrina de Ockham: concebir al derecho como una facultad originaria, abstraída del contexto político y de la justicia distributiva. Con todo, me parece que sigue haciendo falta una exposición detallada de los textos ockhamistas para dilucidar con la mayor precisión posible la frontera entre una concepción nominalista de los derechos subjetivos y una concepción que no sea nominalista.

Para establecer con precisión en dónde reside el carácter revolucionario de las enseñanzas de Ockham, a partir de las fuentes primarias, hagamos una exposición independiente del modo como surgen, según el franciscano, el poder político y el Derecho.

19 Cfr., por ejemplo, David Clark, "William Ockham on Right Reason", *Speculum* 48, 1 (1973): 13-36. También, Carlos Isler, "El nominalismo, ¿está asociado necesariamente a una concepción voluntarista de la ley natural? El caso de Ockham y Hobbes", *Praxis Filosófica Nueva Serie* 38 (2014): 179-183; 175-200.

20 Cfr., por ejemplo, Ockham, *Quaestiones variae*, q. 7, a. 4, líneas 353-366; además de los textos, ya citados, líneas 440-442; y Ockham, *Quaestiones variae*, q. 7, a. 3, que Freppert cita en *The Basis of Morality*, 64.

II. DEL ESTADO DE INOCENCIA HASTA EL SURGIMIENTO DEL DERECHO CIVIL PROPIAMENTE DICHO. EL ITINERARIO DESCRITO POR GUILLERMO DE OCKHAM

Adán y Eva fueron creados en estado de inocencia. Según Guillermo de Ockham, en tal estado no había nada propio, todo era común. Nuestros primeros padres y todos sus descendientes recibieron originalmente la potestad de disponer y de usar de las cosas temporales para su utilidad, pero sin la potestad de que alguna persona o algún colegio especial se apropiara cosa alguna temporal²¹. Este dominio común se impuso por derecho divino, “por especial concesión de Dios, de quien eran y son todas las cosas, tanto por derecho de creación como por derecho de conservación”, y lo conocemos por las Escrituras divinas²².

Después de la caída, aunque no inmediatamente después, en cambio, el dominio común que Dios había entregado al género humano pasó a incluir la potestad de apropiarse particularmente de las cosas temporales. Este dominio particular se impone con un precepto positivo (que obliga *semper, non pro semper*²³) y debe ejercerse porque, a causa de la caída, hay peligro de que personas avaras o malas impidan que uno disponga y use de lo necesario, y también porque hay peligro de que, sin la apropiación particular, se caiga en la indolencia y se omita el debido cuidado de los bienes²⁴. Este poder consta, al menos implícitamente, en *Eclesiástico* (17).

Sobre el segundo tipo de dominio, Ockham dice de manera expresa: “la potestad de apropiarse las cosas temporales –tanto las racionales, como las esposas y los hijos, cuanto otras– se encuentra entre las cosas que hay que contar como necesarias y útiles al género humano para vivir bien después del pecado, a causa de la multitud de esos mismos negligentes y tontos de quienes no hay cuenta, como se dice en *Eclesiastés* 1. Pues, por ello, Aristóteles, como se lee en el II de la *Política*, reprobó la constitución u ordenación de Platón, quien afirmaba que estaría mejor ordenada la ciudad en la que todas las cosas fueran comunes que aquélla en la que fueran propias. Pues consideró [Aristóteles] que la multitud es mala y está inclinada al mal, y por ello las cosas comunes de muchos se aman menos y, por tanto, se cuidan menos que las cosas propias. Por lo cual, entre los tales [tontos, malos, inclinados al mal], es mejor la apropiación

21 Guillermo de Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico*, III, cap. 7, 7-13, en *Opera politica*, vol. IV, editado por H. S. Offler (Oxford: Oxford University Press, 1997), 97-260.

22 Ockham, *Breviloquium*, III, 7, 34-39. Se refiere a *Génesis* 1. En sentido semejante, Ockham, *Breviloquium*, III, 10.

23 Cfr. Ockham, *Breviloquium*, III, 8, 9-10.

24 Ockham, *Breviloquium*, III, cap. 7, 7-13 y 19-33.

de las cosas que la comunidad de las mismas. Pero, en la multitud de los perfectos o de los que tienden con todas sus fuerzas a la perfección, es diferente, porque los perfectos aman y cuidan más las cosas comunes que las propias”²⁵.

El pasaje es sorprendente y fascinante²⁶. Pero, para el propósito de nuestra investigación, hay que concentrarse en que, según Ockham, después del pecado, dio Dios la potestad de apropiarse particularmente las cosas temporales.

Dio también Dios a los hombres, y por una razón semejante, “sin ministerio ni cooperación humana [es decir, en el contexto, sin mediación del Papa o de la Iglesia], la potestad de establecer gobernantes que tengan jurisdicción temporal, porque la jurisdicción temporal se cuenta entre esas cosas que son necesarias y útiles para vivir bien y políticamente, como es testigo Salomón”²⁷.

Estas dos potestades las dio Dios tanto a los fieles como a los infieles, y caen, por ello, bajo precepto universal de Dios, es decir, de Derecho natural²⁸. Pero, por tratarse de un precepto positivo, fieles e infieles están sujetos a él solamente en caso de necesidad, pueden renunciar a la potestad que da el precepto (salvo en caso de necesidad), y pueden ser privados de esta potestad por legítima autoridad judicial (nuevamente, salvo en caso de necesidad, pues “la necesidad no puede caer bajo ley o precepto humano”²⁹). De esta manera responde Ockham al Papa, tanto en la polémica entre el Pontífice con los franciscanos (éstos pueden renunciar a la apropiación particular), como en la polémica con el emperador, Luis de Baviera (la autoridad del Emperador no puede ser restringida por el Papa).

La primera mención de la potestad de adquirir particularmente, continúa Ockham, aparece en la división de bienes entre Caín y Abel, división que seguramente Abel se vio obligado a introducir a causa de la maldad y avaricia de

25 Ockham, *Breviloquium*, III, 7, 57-69.

26 Es verdad, me parece a mí, que el deseo de Platón de tener una parte de los miembros de la comunidad política ocupados sólo del bien público y despegados de toda propiedad particular (cf. Platón. *República*, en *Diálogos*, vol II (Madrid: Gredos, 2011), 457c-465e, se realizó de manera perfecta en el monacato, entregado al bien común de la Iglesia. —Precisamente porque los monjes hacían voto de permanecer célibes y castos, de manera que se evitaban todos los inconvenientes que señaló Aristóteles en la propuesta platónica (cf. Aristóteles, *Política*, II, 1-5), relativos al desorden de las pasiones y al amor familiar. Pero Ockham confunde todo cuando abarca en la posible posesión común a mujeres y niños nuevamente: Aristóteles podría dirigirle exactamente las mismas críticas que dirigió contra *República* V. Uno llega a preguntarse si este franciscano guardaba una secreta simpatía por valdenses y cátaros.

27 Ockham, *Breviloquium*, III 7, 72-76.

28 Ockham, *Breviloquium*, III 8, 1-8.

29 Nótese bien que se refiere sólo a la ley humana. La ley divina sí rige la necesidad, según Ockham.

Caín³⁰. La Escritura muestra, además, que Dios entregó directamente tal potestad en muchos casos, pero después de que había sido introducida por Abel o por otros hombres. (Así, por ejemplo, Dios entregó la tierra de Canaán a Abraham).

Algo parecido ocurre con la potestad de establecer gobernantes: aunque sea de Derecho divino, el establecimiento efectivo de éstos es de Derecho humano, con excepción de Moisés, los jueces y algunos otros raros casos; “pero, los demás obtuvieron la jurisdicción sobre otros bien sea por elección o por constitución de los hombres o de algún otro modo”³¹.

Las dos potestades aparecen en la obra de Ockham como estrechamente conexas, lo cual se hace patente en el transcrito pasaje en que se alude a *República* y a *Política*. En esto se aparta considerablemente de los clásicos griegos y romanos y de santo Tomás, y se asemeja el franciscano a su descendiente secular, John Locke. Pero hay otra semejanza con Locke que se encuentra en esta misma línea: sostiene el fraile que la potestad legítima, “de derecho positivo” dice, la tiene el gobernante que ha llegado a ser tal, bien sea por consentimiento de sus súbditos, bien sea por guerra justa. En cambio, no es legítima la potestad que tiene su origen en la violencia. El fundamento aducido por Ockham recuerda vivamente a Locke, una vez más: “todos los mortales, que nacen libres y de ninguna manera sujetos a nadie por el derecho humano, tienen de Dios y de la naturaleza la potestad de establecer espontáneamente para sí un gobernante, como cualquier pueblo y cualquier ciudad puede constituir Derecho para sí”³². Entonces, la potestad de apropiarse las cosas temporales y de establecer leyes y derechos humanos, dada por Dios, estuvo inicialmente en manos del pueblo o los pueblos. Éstos, por consentimiento popular, pudieron establecer tanto leyes como gobernantes de diversa índole, tales como emperadores, reyes y otros. De esta manera surgieron los dominios propios, conformes al derecho humano³³. En el caso del Imperio Romano (que Ockham identifica con el Romano Germánico), el pueblo constituyó al Senado y al Emperador; y, por eso, el Papa no tiene autoridad para deponer al Emperador, sino que, si alguien la tiene, la tiene

30 Cfr. Okham, *Breviloquium*, III, 9, 1-17. Un argumento semejante se usa en Ockham, *Opus nonaginta dierum* en *Opera politica*, I, editado por H. S. Offler (Manchester: University Press, 1974), 292-368; 4, 317-325, para sostener que los primeros cristianos de Jerusalén debían tener propiedad jurídica sobre sus bienes, aunque fuera común: los cristianos debían poder protegerse, aun judicialmente, de las depredaciones de los avaros.

31 Ockham, *Breviloquium*, III 11, 14.27.

32 Ockham, *Breviloquium*, IV 10, 55-64 y 75-76. En el mismo sentido, III 13, 43-46. Brian Tierney señala también la semejanza entre ciertas doctrinas ockhamistas y las de Locke y Pufendorf, en Tierney, *The Idea of Natural Rights*, 167-168.

33 Ockham, *Breviloquium*, III, 14, 4-11 y 15-22. Cfr., también, IV, 3, 9-17.

sólo el Senado, es decir, el cuerpo de electores del Emperador Romano Germánico, y la tiene sólo por delegación del pueblo. Además, cuando el Senado hace uso de tal potestad, el Imperio vuelve al pueblo³⁴. Los dominios concretos, por tanto, surgen por voluntad humana, popular, pero, una vez establecidos, ya no se encuentran bajo ninguna autoridad humana, sino directamente bajo la autoridad de Dios³⁵. Aquí Ockham deja en el aire un problema que su mentado sucesor espiritual considerará explícitamente: si los súbditos, por su voluntad, son quienes constituyen el Imperio, y esto porque todos los mortales nacen libres, etc., ¿por qué quedarían sujetos los hijos de quienes hayan constituido el imperio?³⁶.

Es en ese contexto donde surgió el dominio propiamente dicho que los juristas llaman “propiedad”, y que es la principal potestad de disponer de las cosas temporales, que se atribuye a una persona o a ciertas personas o a un colegio especial. Este dominio propiamente dicho es diferente de la apropiación particular que existió, por lo menos desde el tiempo de Abel, antes de que se dieran leyes humanas³⁷. La propiedad en sentido estricto, por tanto, es de Derecho positivo, no de Derecho natural o divino, y ha sido establecida por la autoridad

34 Cfr. Ockham, *Breviloquium*, VI, 2, 25-45. Ockham tiene dificultades para explicar el entronamiento de Pipino el Breve, padre de Carlo Magno, pues quiere excluir toda intervención del Papa en el origen del Imperio Romano-Germánico y, por tanto, Franco-Romano (*Breviloquium*, VI 2, 104-120; no se refiere Ockham al inicio de la dinastía de los Otones, ni a su alianza con el Papado). En un punto hace una observación razonable: si el Papa tuviera poder para declarar hereje al Emperador, como parece que lo tiene por tratarse de materia espiritual, el efecto de tal declaración debería ser entregar al Emperador a la potestad secular (como ocurre con los demás herejes) para que dicte la sentencia definitiva. Tal autoridad sería, en este caso, el “Senado” (VI, 2, 69-82).

35 Cfr. Ockham, *Breviloquium*, IV, 6, 6-15; en el mismo sentido, IV, 13, 1-8; y VI, 2, 90-92. Esto es un libelo político, nada más ni nada menos, contra el sistema Cristiano latino de los dos poderes. En el mismo sentido, IV, 8. En este punto, ignora Ockham las autoridades escriturísticas en las que, por ejemplo santo Tomás, basó el sistema de los dos poderes, tales como I Corintios, 6, 1 y ss (cf. *De regno*, I, cap. 15-16, y *Summa Theologiae*, II-II, qq. 10, a. 10; 11, a. 3; y 12, a. 2). Brian Tierney sostiene con demasiada prisa que no hay nada de revolucionario en las enseñanzas de Ockham sobre las relaciones entre el poder temporal y el espiritual (Tierney, *The Idea of Natural Rights*, 192). Ante semejante afirmación categórica, uno se pregunta: ¿por qué, entonces, fue Ockham enemigo del Papa y amigo de los revolucionarios, Luis de Baviera y Marsilio de Padua? Sobre este tema observo que no hay pueblo político sin estructura de gobierno. Pero ese poder que viene de Dios se puede estructurar de diversas maneras: no es de “Derecho divino”, en la terminología escolástica, la forma de gobierno. Con todo, la articulación política es un acontecimiento providencial. Así que el poder viene de Dios, como quiere decir Ockham. El poder del Papa y la institución del papado, en cambio, son de Derecho divino, aunque no en todos sus aspectos. Ahora bien: un gobernante que llegue al poder por caminos legítimos puede convertirse en tirano, perder su legitimidad y justificar el tiranicidio. Y también puede dejar de ser cristiano. En ese caso, conforme a I Corintios, no debería juzgar sobre los santos, y, según santo Tomás, podría ser removido por el Papa. Ambas afirmaciones escolásticas, pretenden preservar la libertad del pueblo cristiano. Sorprende que ni Ockham ni Tierney perciban este punto.

36 Locke sostiene que los hijos de quienes han participado en un pacto constitucional quedan sujetos a él si es que aceptan la herencia de sus padres. Cfr. J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno*, § 73.

37 Ockham, *Breviloquium*, III, 7, 14-18.

política, sea ésta real, imperial o de otro tipo³⁸. Y esto quiere decir que los jueces, cuando conocen de asuntos relativos al dominio sobre las cosas, conocen solamente del Derecho positivo. Con este fundamento es fácil afirmar que el uso de hecho difiere del uso de derecho, incluso en lo que se refiere a los bienes consumibles³⁹, pues los franciscanos habrían renunciado a toda potestad exigible ante los tribunales, y gozarían sencillamente de una licencia para hacer un uso fáctico o conforme a la ordenación divina originaria, pero no como ejercicio de una facultad de un dominio “propriadamente dicho”. Nuevamente, por medio de esta argumentación, Ockham hace dos cosas: defiende a Miguel de Cesena y a los franciscanos en su polémica con Juan XXII⁴⁰ y pone las bases para los alegatos imperiales contra el Papa⁴¹.

De esta manera, la interpretación que hace Michel Villey de Guillermo de Ockham se ve curiosamente confirmada en el *Breviloquium*, aunque Villey lo haya interpretado mal en muchos puntos. Por otra parte, también en el *Opus nonaginta dierum* se pueden encontrar trazos de la misma concepción del domino propriadamente dicho y de la apropiación.

Las principales tesis que quiere sostener en esta otra obra Guillermo de Ockham son que puede haber un uso de hecho lícito que no sea uso de derecho

38 Cfr. Ockham, *Breviloquium*, III, 15, 1-9 y 20-22.

39 Cfr. Ockham, *Breviloquium*, V, 4, 78-81.

40 Cfr. Ockham, *Breviloquium*, III, 15, 1-9.

41 En este punto la posición de Ockham calza perfectamente con la de Marsilio de Padua, que es uno de los primeros precedentes de lo que luego se conocerá como “las amortizaciones”: la confiscación de los bienes de la Iglesia y de los monasterios. Nótese, por ejemplo, que, según Ockham, en los orígenes del cristianismo quienes sembraban los bienes espirituales no tenían propiedad sobre nada, sino que debían ser sostenidos directamente por el Imperio Romano (que Ockham identifica con el Imperio de Luis de Baviera, es decir, el Imperio Romano Germánico). Cfr., por ejemplo, *Breviloquium*, IV, 1, 51-55. Por otra parte, Ockham dice defender la libertad de los cristianos (“non peioris conditionis debant esse fideles quam infideles”) al clamar contra la disminución de los poderes del Emperador por medio de la ampliación de los poderes del Papa (cf. *Breviloquium*, IV 1, 163-169; V, 1, 9-14). —Como si la potestad secular del Emperador sin la tutela de la autoridad espiritual del Papa fuera garantía más segura de la libertad de los fieles que la diferenciación del poder secular y el espiritual. Por otra parte, Ockham desconoce el progreso que el Papado y el monacato supusieron para la vida de Italia y para sus campos (II, 19, 77-83), progreso que ha sido reconocido, en cambio, por Arnold Toynbee, de ninguna manera un partidario del catolicismo, pero un historiador respetuoso de la evidencia histórica [cf. Arnold Toynbee, *A Study of History*, Abridgment by D. C. Somervell (London: Oxford University Press, 1962), 225-226 y 673]. Por esto resulta curioso, por no decir divertido, que Ockham citara en apoyo de su rebelión contra el Papa el texto del Salmo 2, 3: “algunas veces es lícito llevar el yugo [impuesto por el Papa] y lícito [igualmente] no llevarlo; y alguna vez de ningún modo ha de llevarse, sino que ha de arrojarse enteramente según el consejo o precepto del Salmista que dice: arrojemos lejos de nosotros su yugo” (cf. *Breviloquium*, II 21, 68-71). Ockham llega al extremo de negar la realeza de Cristo hombre en *Breviloquium*, V 8. Con todo, en algunos puntos señalados en esta obra tiene razón Ockham. Así, por ejemplo, no puede sostenerse, como sostenían algunos canonistas, que “no hay imperio o potestad ordenada fuera de la Iglesia” (Cfr. *Breviloquium*, III, 1, 17-28).

exigible en los tribunales; y, especialmente, que puede haber un uso lícito de bienes consumibles separado del derecho exigible en los tribunales y, especialmente, de la propiedad⁴². De estas dos tesis, en la primera Ockham parece tener razón en que tiene apoyo masivo en las fuentes canonistas. Para defender esa tesis, a veces echa mano de nociones tradicionales, como, por ejemplo, que existe una potestad legítima de usar cosas que, sin embargo, no da derecho a poner en movimiento a un órgano jurisdiccional si esa potestad es negada por determinados sujetos. Si un propietario (o la Ley Antigua) me da licencia para arrancar espigas en su fundo, puedo arrancarlas legítimamente, sin que eso signifique que tengo un derecho que podría oponer en juicio al propietario⁴³. Pero Guillermo de Ockham no sólo echa mano de nociones tradicionales.

En efecto, en la defensa de ambas tesis Ockham también introduce nuevos conceptos, o les da sentidos nuevos. Muy particularmente:

1) Entiende que el derecho de propiedad en sentido estricto es aquél que se puede defender ante un juez, es decir, *el que es diverso del que compete al hombre por Derecho natural o por Derecho divino primario* y también diverso de una simple licencia de uso de una cosa⁴⁴.

En la tradición cristiana existe el explícito reconocimiento del “destino universal de los bienes”, de la entrega por parte de Dios de todas las cosas para beneficio de todos los hombres. En la *Suma teológica*, esto se traduce en una terminología que puede dar lugar a confusiones:

“A la primera hay que decir: que la comunidad de los bienes se atribuye al derecho natural, no porque éste disponga que todas las cosas deban ser poseídas

42 Cfr., por ejemplo, Ockham, *Opus nonaginta dierum*, 6, 340-356.

43 Cfr., por ejemplo, Ockham, *Opus nonaginta dierum*, 2, 335-337; 4, 398-404.

44 Cfr. Ockham, *Opus nonaginta dierum*, 2, 333-335. Hay un pasaje que no parece calzar bien con la interpretación dada en el texto, pues llama derecho estrictísimo de propiedad al que puede exigirse en juicio y que no está prohibido por el Derecho natural (cf. *Opus nonaginta dierum*, 2, 390-393). No calza bien porque está pensando en que los clérigos, cuando administran los bienes de la Iglesia, no tienen un derecho de propiedad en sentido estrictísimo, pues, aunque tengan facultad de proteger esos bienes en juicio, a causa del Derecho natural no pueden realizar numerosos actos que sí pueden realizar los propietarios laicos. Y dice que, si realizaran esos actos, “podrían revocarse por medio de un juez” (*Opus nonaginta dierum*, 428-430). Pero eso significa que, de acuerdo con nuestra interpretación de Ockham (según la cual el juez no puede aplicar el Derecho natural, sino sólo el Derecho humano), por Derecho positivo, y no sólo natural, no tienen las mismas potestades que un propietario en sentido estricto. ¿Qué llevó, entonces, a Ockham a calificar los límites de este derecho como límites “de Derecho natural”? Pienso que Ockham usó esa calificación porque el derecho de los clérigos posee límites de Derecho positivo y también serios límites morales meta-jurídicos. Pues los clérigos que usen respecto de los bienes eclesásticos facultades que no les han sido conferidas, *pecan mortalmente* (cf. líneas 426-427). Al límite que se traspaasa cuando se peca mortalmente Ockham lo califica aquí como de “Derecho natural”.

en común y que nada deba poseerse como propio, sino porque la distinction de las posesiones no es según el derecho natural, sino según la convención humana, lo cual pertenece al derecho positivo, como se ha expuesto. Por consiguiente la propiedad de las posesiones no está contra el derecho natural, sino que es un desarrollo de éste hecho por la razón humana”⁴⁵.

Este pasaje recoge la doctrina del destino universal, pero lo sitúa en el contexto de la tradición aristotélica y romanista más pura. La propiedad privada es de Derecho natural, como ha mostrado Aristóteles en *Política* II (ver *corpus* del mismo artículo 2 de la q. 66). Pero toca a la razón humana, mediante las virtudes de la justicia y la prudencia, hacer el reparto más razonable, según las circunstancias: es decir, concretar lo que exige la justicia natural. Y los jueces, por supuesto, cuando dan sentencia en estas materias, deben declarar las exigencias del Derecho natural, tal como éste es desarrollado o concretado por la razón humana. Pero no puede separarse un ámbito de Derecho natural y otro de Derecho positivo, como si el uno tocara a los jueces y el otro no.

La interpretación de santo Tomás se complica un poco porque, siguiendo nuevamente a Aristóteles, dice que aunque la propiedad es mejor que sea privada, su uso es mejor que sea común, como ocurría con los campos en Esparta. Y esto lo conecta con la *I Epístola de San Pablo a Timoteo* (6, 17-19)⁴⁶, en el *corpus* del mismo artículo. En este contexto es donde surge la confusión ockhamista: el rico está obligado moralmente a comunicar sus bienes, pero esto no quiere decir que el pobre tenga un derecho a arrebatárselos, si no los comunica (excepto en caso de extrema necesidad).

Ockham, que no era jurista, y que se vio envuelto en una polémica jurídica, echó mano de nociones preexistentes, pero, quizá sin saberlo, las puso al servicio de un significado que les era completamente ajeno. Por su medio, la dimensión moral meta-jurídica en la que el rico está obligado a comunicar sus bienes pasó a equipararse tanto al Derecho natural de la escolástica influida por Aristóteles y el Derecho romano, como a lo que en la Bula de Nicolás III, *Exiit*

45 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II q. 66, a. 2, ad1: “Ad primum ergo dicendum quod communitas rerum attribuitur iuri naturali, non quia ius naturale dictet omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi proprium possidendum, sed quia secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum conductum, quod pertinet ad ius positivum, ut supra dictum est. Unde proprietates possessionum non est contra ius naturale; sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae”.

46 *I Timoteo*, 6, 17-19: “A los ricos de este mundo encárgales que no sean altivos ni pongan su confianza en la incertidumbre de las riquezas, sino en Dios, que abundantemente nos provee de todo para que lo disfrutemos, practicando el bien, enriqueciéndonos de buenas obras, siendo liberales y dadivosos y atesorando para lo futuro, con que alcanzar la verdadera vida”. Sigo la traducción de Nácar-Colunga.

qui seminat, se llamaba *ius poli*⁴⁷. Lo mismo ocurrió con algunas expresiones de los canonistas, tomadas de Isidoro de Sevilla, como *fas* o *aequum iure divino*⁴⁸.

Hay un grupo de pasajes importantes en los que Guillermo de Ockham sostiene de modo explícito que los jueces deben declarar solamente lo que es de Derecho humano, y no el Derecho natural o lo *aequum iure divino*. Son interesantes también por la exposición que hace de ellos Brian Tierney. Este autor, en efecto, (A) intenta sostener que en ellos Ockham simplemente sigue las doctrinas del *Decretum Gratiani*, por una parte; y, por otra parte, (B) resalta sólo ese aspecto que puede asimilarse a las doctrinas previas de los canonistas.

Consideremos, en primer lugar, un pasaje del *Opus nonaginta dierum* (6, 174-176), que cita d. 1, c. 1, y su *Glossa ordinaria*, y pretende basarse en ellos. Ockham afirma allí, como hemos dicho, que el juez sólo puede declarar el Derecho positivo. De acuerdo con Tierney, lo que dice Ockham coincide efectivamente con lo que enseñan los canonistas⁴⁹. Esto nos obliga a entrar brevemente en una discusión sobre el sentido del texto en que se basa Ockham. Según el *Decreto*, conforme a Isidoro de Sevilla, “pasar por un campo ajeno es ley divina [*fas*], no es ley humana [*ius*]”. Y comenta la *Glossa*: “aunque sea *aequum* por Derecho divino, sin embargo no es derecho [*ius*], esto es, no da acción civil”. La verdad es que el texto de este pasaje del *Decreto* es ambiguo. Hay que revisar el contexto.

En el contexto, se dice que las leyes divinas se conocen por naturaleza, y las humanas por las costumbres. Graciano equipara la ley divina a la ley natural, y comenta que por el nombre de “ley humana” se entiende las costumbres escritas en el Derecho y transmitidas. Podría entenderse que la “ley divina” es más amplia que el Derecho que aplican los tribunales, y, entonces, el sentido de la glosa al texto de Isidoro sería semejante a lo que hemos dicho que aparece en

47 Ockham, *Opus nonaginta dierum*, 6, 154-164. Ciertamente la Bula de Nicolás III declara que la propiedad de todas las cosas que usan los franciscanos es de la Sede Romana, y que ellos conservan sólo el uso de hecho. Pero me parece que la dicha Bula: (a) no tuvo en mente que el *ius poli* diera lugar a un derecho subjetivo no declarable por un juez (más bien da lugar a un derecho al que ceden todas las leyes humanas: cf. 8); y (b) no se planteó los problemas jurídico teológicos que después se discutieron. En particular, no se planteó el problema de la propiedad sobre las cosas consumibles. Por cierto que me parece que para salvar de error la Constitución *Quia vir reprobis* de Juan XXII hay que interpretar que sostiene que los bienes consumibles eran tenidos en propiedad común por los primeros cristianos, pero sólo hasta el momento en que se usaban, pues la consunción de estas cosas implica una disolución de la comunidad en lo que se refiere a las mismas (cf. *Opus nonaginta dierum*, 6, 1-38).

48 Cfr. Ockham, *Opus nonaginta dierum*, 6, 174-176. Cita de Isidoro, c. 1, y su *Glossa ordinaria*.

49 “Again Ockham took over the juristic definition and expanded on it”, Tierney, *The Idea of Natural Rights*, 128 y 123. Cfr., también, 166-167.

santo Tomás: hay una moralidad meta-jurídica, de manera que todo *ius* da acción judicial, pero no todo *aequum*.

Esta interpretación parece confirmada por dos cosas que siguen en el texto: (A) se dice que “*ius*”, que significa lo justo, es más amplio que “*lex*”⁵⁰. Pero estas nociones se entienden en el sentido de los juristas, no en sentido aristotélico o propiamente agustinista: la “*ley*” es siempre algo escrito; y el “*ius*” abarca lo que se conoce por la ley y por la costumbre. Pero aclara el Decreto que las “*costumbres*” son lo que consta por la razón y no está escrito, lo cual no lo hace menos “*ius*”, porque la razón misma es la que nos hace sujetarnos a la ley. Luego se apunta otra división de “*ius*”, tomada inmediatamente de Isidoro, pero mediatamente del *Corpus iuris civilis*: Derecho natural, de gentes y civil. Respecto de esta última división, santo Tomás se tomó el trabajo de buscar su equivalencia con la doctrina aristotélica contenida en *Ética a Nicómaco* (V, 7), y mostró que toca al juez velar por el Derecho en esos tres sentidos, no sólo por el Derecho civil⁵¹. *Es decir, nunca se dijo en la tradición antes de Ockham que al juez tocara aplicar solamente el Derecho humano*. Y (B) el Decreto considera explícitamente entre las cosas que son de Derecho natural (y de ley divina, por tanto) en la d. 1, c. 7, tanto lo que pertenece a la mentada moral meta-jurídica, cuanto instituciones que claramente pueden ser exigidas en los tribunales, como la devolución de los depósitos vencidos. Nunca fue intención de los canonistas, antes de Ockham, declarar que el juez sólo pueda aplicar el Derecho humano, y no el Derecho natural o divino.

Pero consideremos, además, y en segundo lugar, este otro par de pasajes ockhamistas: *Opus nonaginta dierum* (1, 320-337; y 3, 77-80, pp. 306 y 313, respectivamente). Transcribiré el primero solamente, pues el otro sólo aplica su enseñanza a la interpretación de *Exiit*, la Bula de Nicolás III:

“‘El dominio es la potestad humana principal de vindicar y defender en un juicio humano una cosa temporal’. ‘Potestad humana’ separa este dominio del dominio divino; ‘principal’ separa al dominio del uso desnudo y del usufructo y de todo otro derecho, que alguien tenga recibido del señor principal; y también de la potestad del procurador, que tiene potestad de vindicar una cosa en nombre de otro. Por lo cual, aunque el que tenga el uso desnudo y el usufructo tenga potestad de vindicar la cosa y también de defenderla, sin embargo, tiene la potestad recibida de otro, que le ha concedido a él el uso o el

50 Santo Tomás toma ocasión de esta manera de definir el *ius* para conectar el *Decretum Gratiani* con la doctrina aristotélica del libro V de la *Ética a Nicómaco*: cf. *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 1, sc, c, ad2.

51 Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, aa. 2 y 3.

usufructo, mientras retiene el derecho primero, sin adquisición de derecho nuevo. [...] Esta partícula, ‘en juicio humano’ separa este dominio del dominio que compete al hombre por Derecho natural o por Derecho divino primario; separa también este dominio de toda gracia y licencia de usar una cosa, aunque, tomado el vocablo en sentido estricto, las gracias y las licencias también se excluyen cuando se dice ‘de vindicar’”.

Brian Tierney se refiere a este pasaje y a otros similares, pero sólo menciona la última cláusula (el dominio se separa de la gracia o licencia), y no la inmediata anterior⁵², que da la razón a la interpretación de Villey, básicamente, pues en ella se sostiene que el dominio que puede reclamarse por ante el juez es solamente el que es concedido en el Derecho humano.

Aquí Ockham reviste una doctrina novedosa con un lenguaje aparentemente tradicional. En efecto, se vale el franciscano de la enseñanza firmemente establecida del destino universal de los bienes que, en la doctrina moral tomista, apoyada en san Juan Crisóstomo, lleva a sostener que si un rico no se preocupa de los pobres y no pone sus bienes al servicio de los indigentes, peca. Pero, en cambio, si un pobre que no se halle en peligro de morir de hambre, arrebatada sus bienes al rico, también peca. Porque, desde el punto de vista jurídico, el pobre no tiene dominio sobre esos bienes, aunque desde el punto de vista moral tenga un cierto título a ellos. Nótese, entonces, que, pues el Derecho sólo es una parte de la moral; y aunque el Derecho abarque al Derecho natural y al positivo, hay una dimensión moral que es meta-jurídica. La novedad de Ockham reside en un desplazamiento: esta dimensión moral meta-jurídica se sitúa en el lugar del Derecho natural o divino; y en ella se incluye el dominio que tuvieron los hombres de todas las cosas creadas, bien sea al inicio de la creación o bien sea después del pecado. Así, este dominio se considera un “derecho natural”, enteramente separado del Derecho humano, que es el que protegen y declaran los jueces.

De este modo, con el propósito de defender la posición de los franciscanos frente a Juan XXII⁵³, se pone una de las bases de la ideología lockeana. En

52 Cfr. Tierney, *The Idea of Natural Rights*, 161. Es difícil controlar el comentario que hace Tierney de la *Opus nonaginta dierum*, porque él da el título y las líneas que comenta, pero no el capítulo. En 66-69 se contiene la misma idea, pero expuesta de manera general, no referida sólo a Ockham, sino al contexto en el que él escribió: se muestra la continuidad entre Ockham y los canonistas en este punto (la distinción entre dominio y licencia), pero nada se dice del otro punto (que sólo se pueda exigir en juicio el dominio de Derecho positivo).

53 Ellos tendrían un derecho “natural” de uso sobre las cosas consumibles y no consumibles que usaban, de manera que ese uso fáctico era lícito. Pero, aun así, no tenían un derecho humano, exigible en el foro, ni propiedad *stricto sensu*. Esto es una respuesta, como digo, a Juan XXII, porque éste sostenía tanto que usar una cosa sin tener derecho a ello equivalía a usarla injustamente, como que no se podía usar de una cosa consumible sin tener propiedad *stricto sensu* sobre ella. Para “refutar” al Papa,

efecto, la competencia del juez queda limitada a declarar el derecho positivo. Aquí se halla el más importante cambio revolucionario que Ockham introduce en el Derecho y que efectivamente florecerá en las revoluciones modernas, sobre todo a partir de la llamada “Revolución Gloriosa” de 1688, que John Locke promovió, explicó y justificó.

Esta modificación de los conceptos tradicionales, por sí sola, es suficiente para afirmar con razón que la obra de Ockham es revolucionaria en lo que concierne a la teoría del Derecho. Y ella se ve confirmada en un texto teológico tardío. Me refiero a las *Quaestiones quodlibetales* (quodlb. II, q. 14, a. 3). Según ellas, los juristas se ocupan de las leyes positivas o de la moral positiva:

“sostengo que la ciencia moral positiva, por ejemplo, la ciencia de los juristas, no es una ciencia demostrativa, aunque esté regulada de muchas maneras por una ciencia demostrativa. Porque los argumentos de los juristas se basan en las leyes humanas positivas, que no incluyen proposiciones conocidas con evidencia”⁵⁴.

Algunos de los defensores de Ockham pasan por alto las implicaciones de este texto. Lucan Freppert, por ejemplo, conoce el pasaje, pero lo sitúa en un contexto erróneo. En efecto, como allí afirma Ockham que la ciencia de los juristas no es ciencia demostrativa porque sus razonamientos se basan en leyes positivas, que no incluyen proposiciones evidentes o racionales; por esto, sostiene Freppert que Mortimer Adler, un conocido tomista de Chicago, defiende exactamente la misma tesis cuando enseña que la ley positiva no es ciencia, sino opinión. No percibe Freppert que Adler no está afirmando que los jueces deban aplicar sólo el Derecho positivo⁵⁵.

2) Separa la propiedad de las cosas consumibles de su uso. Para hacer esto tiene que oscurecer un poco la explicación tradicional de por qué es ilícita la usura⁵⁶; y tiene que dar cuenta del fenómeno del hurto famélico, que no es hurto,

Ockham tuvo que cambiar el significado de “derecho”. (En el texto se explicarán mejor algunas de las nociones usadas en esta nota.)

54 William Ockham. *Quodlibetal Questions*. Yale University Press. New Haven, 1991. Cfr., también, Marilyn McCord Adams, “The Structure of Ockham’s Moral Theory”, p. 15, *Franciscan Studies* 46 (1986), 1-35.

55 Cfr. Freppert, *The Basis of Morality*, 16. La cita de Adler se toma de una conferencia que dio en la Universidad de Notre Dame, Adler, Mortimer. “The Doctrine of Natural Law in Philosophy”, En *Natural Law Institute Proceedings*, vol. 1, 65-84 (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1949) 65-84 (disponible en: http://scholarship.law.nd.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1001&context=natural_law_proceedings). Adler simplemente distingue la “ley natural” (que es promulgada mediante la enseñanza) de la “ley positiva” (que es promulgada por voluntad de un cuerpo legislativo), pero no niega que el juez deba aplicar ambas o declarar tanto lo justo natural como lo justo positivo.

56 Ockham, *Opus nonaginta dierum*, 3, 215-240, 291-302, 342-343, 625-630, 660-671.

según el Derecho cristiano (canónico o secular). En cuanto a esto segundo, aduce un argumento inteligente: si el hambriento supera su hambre y no ha consumido la cosa (¿?), tiene que devolverla, de manera que no adquiere la propiedad⁵⁷. Pero se trata de un argumento sofístico, pues cuando alguien está muriendo de hambre puede consumir alimento y el acto de consumirlo es el acto de apropiación. Pero, si no está muriendo de hambre, entonces no puede consumir ese alimento sobre el que no tiene la propiedad. No se puede separar, entonces, la propiedad del uso de los bienes consumibles.

Curiosamente, Domingo de Soto desarrolla un argumento semejante en defensa de la renuncia de los franciscanos a toda propiedad⁵⁸. El dominico segoviano distingue dos tipos de dominio: uno amplio, que consiste en cualquier facultad lícita sobre la cosa; y otro restringido, que es la propiedad jurídica y que implica la posibilidad de dedicar la cosa a cualquier uso. Añade que si, por ejemplo, uno es invitado a un banquete por un amigo, uno no se hace por ello propietario de los manjares, pues no puede tomarlos y llevárselos a casa, sino que sólo puede comerlos: sólo puede darles ese uso lícitamente. A esto yo respondería de modo semejante a como he respondido a Ockham: puedo decir que mi amigo me ha regalado con esos manjares porque, efectivamente, al permitirme que los coma me ha dado la última disposición de ellos: es decir, me ha hecho propietario, dándome primero el uso, pero permitiéndome apropiarme de ellos, precisamente mediante el acto de consumirlos. Y esto no afecta el voto de pobreza de los franciscanos, que ha de interpretarse razonablemente, como había indicado el Papa Juan XXII de Avignon.

3) Sostiene que los derechos naturales provenientes de la ordenación divina originaria subsisten dentro del seno del Derecho positivo, aunque no puedan ser exigidos en los tribunales: “Como el dominio común no es más ineficaz para tornar lícito el uso de hecho que el dominio especial, porque alguien usa lícitamente de la cosa común del mismo modo que usa de la propia, si no hay algún

57 Ockham, *Opus nonaginta dierum*, 3, 417-424. En un pasaje Ockham concede que en las cosas consumibles con un solo uso la propiedad no se puede separar del uso: *Opus nonaginta dierum*, 3, 432-435. Pero en otro da un argumento que confunde varias cosas: quien usa de un fundo, dice, tiene el uso lícito de sus frutos, sobre los que no tiene propiedad (*Opus nonaginta dierum*, 4, 266-268. Este ejemplo se repite varias veces). En realidad, quien tiene derecho de uso de un fundo y de explotarlo, tiene la propiedad sobre sus frutos; y quien puede arrancar los frutos de un fundo para comerlos, tiene un cierto derecho de uso del fundo, pero tiene propiedad de los frutos que consume.

58 Cfr. Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, IV, q. 1, a. 1, vol. II, 281-283 (Salamanca: Andreas a Portonariis, 1556); edición bilingüe, introducción histórica y teológico-jurídica por V. Diego Carro, versión española de M. González Ordóñez (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1968). Citado por Idoya Zorroza, “Francisco de Vitoria y Domingo de Soto: relación y comparación de sus respuestas a un problemática común”, 113-129. En: *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España* (Pamplona: Eunsas, 2014), 126-127.

otro obstáculo especial; de la misma manera, la potestad lícita comunísima de usar no es más ineficaz que el dominio común para tornar lícito el uso de hecho. Luego, para esto, para que sea lícito el uso de hecho, basta la potestad comunísima lícita de usar, de modo que no se requiere del dominio, aunque a menudo se requiera de algo más. Pero la potestad lícita comunísima de usar, es la potestad de usar que Dios dio en nuestros primeros padres a todo el género humano antes o después del pecado. Luego, removido todo dominio y si no obsta otra cosa, si subsiste tal potestad de usar, puede ser lícito el uso de hecho. Entonces, si hay alguna cosa consumible por el uso que no se encuentre bajo el dominio de nadie, aquella potestad comunísima de usar basta para esto, para que alguien pueda usar lícitamente de esa cosa, si no hay obstáculo. Entonces, el uso de hecho de tal cosa puede ser lícito sin dominio alguno, y por consiguiente el uso lícito de hecho puede separarse de todo dominio especial o común”⁵⁹. Según Tierney, esos derechos naturales que no pueden exigirse en el foro, sin embargo, se pueden oponer contra un gobernante absolutista⁶⁰. En esto nuevamente se sientan las bases de la ideología que fundará John Locke con ocasión de la “Revolución Gloriosa”. En efecto, Locke es un positivista extremo que, sin embargo, sostiene que, si el gobierno no protege la propiedad, entonces el derecho natural de propiedad puede justificar la rebelión, porque los súbditos han dado su consentimiento al gobierno precisamente para que proteja la propiedad (entendida en sentido amplísimo, que abarca también la vida, pues hay una suerte de potestad sobre el propio ser). En tal caso, desaparece el Derecho y se vuelve al “estado de naturaleza”⁶¹. De esta manera, la propiedad

59 Ockham, *Opus nonaginta dierum*, 4, 192-207. La misma doctrina se encuentra aquí: aunque Miguel de Cesena [y el propio Ockham] niega que los Hermanos Menores tengan la propiedad o dominio sobre las cosas consumibles, “no por ello quiere excluir que los Hermanos tengan aquel dominio que compete a todo el género humano, si hay alguno semejante, ni quiere excluir a los Hermanos de ese dominio que corresponde a la entera comunidad de los fieles, si es que la entera comunidad de los fieles tiene un dominio común sobre alguna cosa temporal, sino que quería excluir a los Hermanos de todo dominio que pudieran exigir por un litigio judicial, bien sea iniciado por un hermano o por la orden de los Hermanos Menores como un todo” (*Opus nonaginta dierum*, 4, 131-137). Esto mismo se explica un poco más aquí, con la respuesta a algunas objeciones: *Opus nonaginta dierum*, 4, 225-254. En este otro pasaje se nota claramente el carácter polémico de las tesis iusfilosóficas de Ockham: sólo le interesa sostener que el uso lícito se puede separar del dominio especial de una persona o de un colegio, pero no del dominio común del género humano, pues ése era el punto de la polémica con Juan XXII.

60 Cfr. Tierney, *The Idea of Natural Rights*, 165.

61 A pesar de todas las semejanzas apuntadas entre las doctrinas de Locke y las de Ockham, no debe perderse de vista que hay diferencias cruciales: (1) según Ockham, a diferencia de Locke (cf. *Ensayos sobre el entendimiento humano* Libro I, §§ 5-13), existe una ley divina previa a pacto alguno; (2) por eso, el estado del hombre previo al pacto y posterior al pecado no es un estado de guerra de todos contra todos. (Aunque hay elementos de ese estado de guerra: Abel se vio obligado a usar la potestad de adquirir particularmente a causa de la avaricia de Caín); (3) Ockham habla de derechos como facultades, pero son facultades que se asientan bien sea en las leyes divinas o bien sea en las leyes

natural lockeana, aunque desaparece con el Derecho positivo, continúa latente y amenazante. El dominio y la facultad de uso que son de Derecho natural según Ockham, pueden ejercerse en la comunidad política (no se encuentran latentes, sino activos aunque sean residuos del estado prepolítico del ser humano), y permiten excluir a los Hermanos Menores del plano jurídico positivo. Curiosamente, podrían constituir la base para excluir también a toda la dimensión visible de la Iglesia del plano jurídico positivo (humano) eliminando toda propiedad y todo poder efectivo en el mundo, convirtiéndola a la Iglesia en una institución con una presencia en el mundo reducida a la esfera de la “moral” o del “Derecho natural”, en los términos que hemos explicado antes⁶².

4) Otro importante cambio, introducido al parecer a causa la doctrina nominalista⁶³, es que niega la distinción entre lo que hoy llamamos persona moral y el conjunto de los individuos humanos que la integran. Los canonistas habían usado una terminología vacilante e inadecuada para hablar de las personas colectivas. Las habían llamado “personas imaginarias” o “representadas”. Juan XXII las consideraba incapaces de llevar a cabo un uso de hecho, como el comer o el beber⁶⁴. Ockham encuentra risible la afirmación de Juan XXII, que ciertamente es errónea. Pero, al corregirla, introduce el franciscano una confusión no pequeña: la persona moral se considerará, como lo hizo también Hans Kelsen en su *Teoría pura del Derecho*⁶⁵, una simple conjunción de individuos⁶⁶.

humanas. En la obra de Locke las “facultades” son probablemente, más bien, poderes físicos que se ejercen de una manera o de otra para preservar el propio interés, y el interés se juzga de una manera hedonista (cf. *Ensayos sobre el entendimiento humano*, II, cap. 20-21); (4) en la obra de Ockham no se dice que el gobierno tenga por fin defender la propiedad.

62 Cfr., por ejemplo, Ockham, *Opus nonaginta dierum*, 5, 35-41; 61-67, 87-96, 152-163, 252-256. Nótese que Ockham postula que la pureza evangélica exigiría que la Iglesia fuera despojada de todos sus bienes inmuebles. Nada tiene de raro, entonces, que, como ya hemos apuntado, fuera amigo de Luis de Baviera y de Marsilio de Padua, ni que se pueda considerar un precursor de los grandes expolios llevados a cabo por los “muy religiosos” ministros de Enrique VIII, seguidos de las “amortizaciones” en toda la Cristiandad. Por lo mismo, no es sorprendente que los anglicanos lo vean como un precursor de su sistema político-religioso.

63 Marilyn McCord Adams ha mostrado que Ockham negaba que se pudiera conocer la realidad de las relaciones con la razón natural. Cfr. Marilyn McCord Adams, *William Ockham* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987) vol. I, 215-276.

64 Cfr. el texto de la Bula en Ockham, *Opus nonaginta dierum*, 6, 24-26.

65 Hans Kelsen, *Teoría pura del Derecho* (Buenos Aires: Eudeba, 2009), capítulo 10, n. 7, 134 y ss. Disponible en: <http://cvperu.typepad.com/files/libro-teoria-pura-del-derecho-hans-kelsen.pdf>. Fecha de consulta: 31 de marzo de 2016.

66 Cfr. Ockham, *Opus nonaginta dierum*, 6, 413-455.

III. LA CONTINUIDAD ENTRE LA FILOSOFÍA TEÓRICA Y ÉTICA DE OCKHAM Y SU FILOSOFÍA POLÍTICA Y JURÍDICA

El *Venerabilis inceptor* en su obra teórica hace uso sobre todo del término “razón natural”, y usa muy poco la expresión “Derecho natural”. En la obra política, en cambio, usa sobre todo la expresión “Derecho” y “derechos” naturales o humanos, aunque también usa “razón natural”. Pero una consideración cuidadosa de ambos tipos de obra lleva a pensar que no hay oposición alguna en este punto entre ellas. En efecto, muchos de los derechos subjetivos naturales de que habla Ockham son facultades que, según el franciscano, surgen de principios de razón natural (el destino universal de los bienes), que también han sido revelados por Dios. Además, también el Derecho humano (objetivo y subjetivo) surge como una exigencia de la razón natural: para defenderse de los avaros y los tontos⁶⁷.

Por otra parte, el uso que hace Ockham de “razón natural” no se opone ni a su voluntarismo ni a su nominalismo, pues los principios de la razón práctica coinciden con las leyes establecidas por la Voluntad de Dios⁶⁸. Esta conclusión que he alcanzado en otro artículo (“¿Es voluntarista la ética de Guillermo de Ockham?”), se puede confirmar brevemente si uno considera pasajes bastante claros, como el siguiente: “la antedicha doble potestad (de apropiación particular y de establecer gobernantes con jurisdicción temporal) [...] ha sido dada por Dios inmediatamente tanto a los fieles como a los infieles, así que cae bajo precepto, y se cuenta entre las cosas puramente morales: por lo cual obliga a todos, tanto fieles como infieles. Y, por ello, como los infieles se ven precisados por precepto de Dios y del Derecho natural a honrar padre y madre y realizar otras cosas que son necesarias a los prójimos, así se ven precisados también según el caso a realizar tal apropiación y a establecer sobre sí a otros en lo que se refiere a las potestades seculares”⁶⁹. Como se ve, el “Derecho natural”, la “razón natural” y los preceptos universales de Dios se identifican.

Por esta razón, los “derechos” tienen que ser facultades que emanen o bien de las disposiciones arbitrarias de la Voluntad de Dios (y éstos serían los

67 También Brian Tierney apunta esto mismo, que los derechos tal como los concibe Ockham son exigencias de la razón natural. Cfr. Tierney, *The Idea of Natural Rights*, 199 (*L'idea dei diritti naturali*, 286-287).

68 La Voluntad de Dios establece esas leyes de manera arbitraria y puede ordenarnos lo que ahora está prohibido y hacer que realizar eso (como odiar a Dios) sea lo que se conforme a la razón natural. Incluso la Voluntad arbitraria de Dios podría disponer según su *potestas absoluta* que no hubiera que respetar los principios de la razón natural, como he mostrado en el artículo que menciono en el texto.

69 Ockham, *Breviloquium*, III, 8, 1-8.

“derechos naturales”) o bien de las disposiciones de la autoridad humana (y éstos son los “derechos humanos”, como la propiedad en sentido estricto). Es a esto a lo que apunta Kevin McDonnell, con una observación que pretende ser un elogio de Guillermo de Ockham: “there is no genuine conflict between Ockham’s earlier and later writings because the principles of right reason perform in the former the same function as the principles of natural law in the latter. Ockham probably avoided, where possible, natural law terminology both because he was sensitive to the confusions of naturalism and because he wished to reject any limitation of God’s power”⁷⁰. Así es: “las confusiones del naturalismo” consistirían en afirmar que hay un bien que no depende de una ley dada por Dios o por el hombre; y afirmar que hay una verdad moral que Dios no pueda modificar sería, según Ockham, pretender limitar la Omnipotencia de la Voluntad de Dios, que no tiene más límites que la contradicción y los que se impone a Sí misma.

El Derecho natural ockhamista es profundamente distinto al clásico. Esta diferencia se manifiesta sobre todo en el hecho de que la autoridad que tiene a su cargo velar por la justicia correctiva, la que Aristóteles llamó “lo justo animado”, es decir, el juez, tiene que limitarse a aplicar el Derecho positivo. Esto por sí solo constituye un cambio revolucionario que sería imposible de sostener si no se hubiera abrazado el nominalismo metafísico en relación con la noción de bien, y el voluntarismo moral, en consecuencia. Este punto lo hemos dejado establecido sin que quepa lugar a dudas, me parece. Y este punto por sí solo justifica afirmar que Guillermo de Ockham constituye el inicio de una tradición jurídica que usa una terminología tomada de los canonistas, pero que modifica hondamente el significado de los vocablos. No hay, por tanto, una sola tradición en torno a las nociones de “derecho [en sentido subjetivo]” o “derechos naturales” o “derechos humanos”, sino, por lo menos, dos: la nominalista, que arranca en el siglo XIV; y la no nominalista, que es previa y que, como esperamos mostrar en otra ocasión, se manifiesta con fuerza en la escolástica española a partir de Francisco de Vitoria.

70 Kevin McDonnell, “Does William of Ockham have a Theory of Natural Law?”, *Franciscan Studies*, 1974, Abstract.

BIBLIOGRAFÍA

- Adler, Mortimer. "The Doctrine of Natural Law in Philosophy". En *Natural Law Institute Proceedings*, vol. 1, 65-84. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1949.
- Aristóteles. *Política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- Casanova, Carlos A. "Nominalismo jurídico, escolástica española y tradición republicana" *Dikaioyne* 15, 8 (2005).
- Casanova, Carlos A. "¿Es voluntarista la ética de Guillermo de Ockham?", *Acta Philosophica* (en prensa).
- Clark, David. "William Ockham on Right Reason". *Speculum* 48, 1 (1973): 13-36.
- Conti, Alessandro. "Wyclif". En *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/wyclif/#2.3>. Fecha de consulta: 3 de febrero de 2016).
- Freppert, Lucan. *Basis of Morality According to William Ockham*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1988.
- Grossi, Paolo. *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*. Milán: Giuffrè Editore, 1992.
- Guzmán Brito, Alejandro. *El derecho como facultad en la neoescolástica española del siglo XVI*. Madrid: Iustel, 2009.
- Isler, Carlos. "El nominalismo, ¿está asociado necesariamente a una concepción voluntarista de la ley natural? El caso de Ockham y Hobbes". *Praxis Filosófica Nueva Serie*, 38 (2014): 175-200.
- Kelsen, Hans. *Teoría pura del derecho*. Buenos Aires: Eudeba, 2009.
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: Editora Nacional, 1980.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid: Tecnos, 2010.
- McCord Adams, Marilyn. "The Structure of Ockham's Moral Theory." *Franciscan Studies* 46 (1986): 1-35.
- McCord Adams, Marilyn. *William Ockham*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987.

- McDonnell, Kevin. "Does William of Ockham have a Theory of Natural Law?". *Franciscan Studies* 34 (1974).
- Ockham, Guillermo de. *Opus nonaginta dierum*. En *Opera politica*, vol. I, editado por J. C. Sikes, H. S. Offler, R. H. Snape y R. F. Bennet. Manchester: Manchester University Press, 1940. *Opera politica*, vol. II, editado por R. F. Bennet, J. C. Sises y H. S. Offler. Manchester: Manchester University Press, 1974.
- Ockham, Quillermo de. *Breviloquium de Principatu Tyrannico*. En *Opera politica*, vol. IV, editado por H. S. Offler. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Ockham, Quillermo de. *Quaestiones variae*. En *Opera Theologica*, vol. VIII, edited by G. Etzkorn, F. Kelley. New York: St. Bonaventure University, 1985.
- Ockham, William. *Quodlibetal Questions*. New Haven: Yale University Press, 1991.
- Olivi, Pedro Juan. "Quaestio *Quid ponat ius vel dominium*". Ferdinand Delorme (ed.). *Antonianum* 20 (1945): 309-330.
- Platón. *República*. Madrid: Gredos, 2011.
- Tierney, Brian. *L'idea dei diritti naturali*. Bolonia: Società editrice il Mulino, 2002.
- Tierney, Brian. *The Idea of Natural Rights*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2001.
- Tomás de Aquino, *Contra impugnantes*. En *Sancti Thomae Aquinatis... Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. XLI/A: *Contra impugnantes*. Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1970.
- Tomás de Aquino, *De regno ad regem Cypri*. En *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 42. Roma: Editori di San Tommaso, 1979, 417-471.
- Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. En *Sancti Thomae Aquinatis... Opera omnia: iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, vol. VIII-X: *Secunda secundae Summae Theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta: S.C. de Propaganda Fide, 1895-1897-1899. Traducción castellana: *Suma de teología*, vol. III, IV. Madrid: BAC, 1990, 1994.
- Toynbee, Arnold. *A Study of History*, Abridgment by D. C. Somervell. London: Oxford University Press, 1962.

- Villey, Michel. “Droit Subjectif I”. En: *Seize Essais*, 140-178. París: Dalloz, 1969.
- Villey, Michel. “La génesis del derecho subjetivo en Guillermo de Occam”. En Michel Villey, *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*, 149-190. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1976.
- Wilk, Michael. *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, Cambridge, 1964
- Soto, Domingo de. *De iustitia et iure*. Salamanca: Andreas a Portonariis, 1556; *De iustitia et iure libri decem / De la justicia y el derecho*, edición bilingüe, introducción histórica y teológico-jurídica por V. Diego Carro, versión española de M. González Ordóñez. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1968.
- Zorroza, M^a Idoya. “Francisco de Vitoria y Domingo de Soto: relación y comparación de sus respuestas a un problemática común”. En: Virginia Aspe, y M^a Idoya Zorroza (eds.), *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España*. Pamplona: Eunsa, 2014, 113-129.
- Zuckerman, Charles. “The Relationship of Theories of Universals to Theories of Church Government: A Critique of Previous Views”, *Journal of the History of Ideas* 35 (1973) 579-590.

